



## Port-Royal et l'Histoire

Isabelle Brancourt

### ► To cite this version:

| Isabelle Brancourt. Port-Royal et l'Histoire : Notes de lecture. 1999, pp.149-152. halshs-00989198

**HAL Id: halshs-00989198**

**<https://shs.hal.science/halshs-00989198>**

Submitted on 12 May 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## « Port-Royal et l'histoire »

Sous ce titre : *Port-Royal et l'histoire*, le numéro 46<sup>1</sup> des *Chroniques de Port-Royal* comporte en réalité, outre les rubriques habituelles concernant la vie de la Société des Amis de Port-Royal, deux parties distinctes :

La première (p. 7 à 165) représente les actes d'une journée d'étude<sup>2</sup> consacrée effectivement à 'Port-Royal et l'histoire'. Une introduction de Bernard Chédozeau et une conclusion de Jean Mesnard encadrent sept communications<sup>3</sup> qui étudient, non pas, bien sûr l'historiographie *sur Port-Royal*, mais bien le regard du milieu port-royaliste *sur l'histoire* : élaboration de l'histoire, utilité de cette discipline, ses méthodes, enfin la place de Port-Royal dans l'importante évolution du concept d'histoire au XVII<sup>e</sup> siècle.

La seconde partie (p. 169 à 356), très solide aussi du point de vue intellectuel, n'a pas la même unité. Trois communications, sous le titre : « Jansénisme et élaboration d'une conscience nationale »<sup>4</sup> correspondent aux travaux d'une table ronde, tenue le 15 mars 1997 ; nombre d'aspects, d'ailleurs, rejoignent les préoccupations de la précédente journée d'étude sur l'histoire, ce qui donne au titre général sa pleine justification.

Les deux dernières participations (p. 209 à 356) tirent leur originalité du fait qu'il s'agit de publications, commentées et annotées très abondamment, de sources contribuant à l'histoire de Port-Royal : on a là, avec l'inventaire des livres de l'hôtel de Liancourt en 1674, et avec les *Sentiments* et *Remarques* de Martin de Barcos sur l'oraison mentale, le matériau-même de l'histoire<sup>5</sup>.

Dans sa première communication, qui se présente comme une introduction aux travaux sur *Port-Royal et l'histoire*, Bernard Chédozeau trace un panorama général de l'évolution de l'histoire, dans sa conception comme dans la finalité qu'on lui assigne, en France, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. L'idée dominante est le passage de l'histoire « universelle » d'inspiration cléricale et tridentine, à une histoire plus limitée dans le temps comme dans l'espace, qui porte la trace, soit d'un « libertinage » intellectuel mâtiné de « laïcité »<sup>6</sup>, soit du gallicanisme qui valorise l'utilisation par la monarchie française des grandeurs et des souffrances de son passé. Peu d'exemples, peu de citations encore, mais l'esprit est éveillé par de stimulantes perspectives, l'interrogation principale étant la place de Port-Royal dans cette évolution.

<sup>1</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1997, 372 pp.

<sup>2</sup> Organisée à la Sorbonne, le 25 janvier 1997 par : - l'équipe « Port-Royal et la vie littéraire » (U.R.A. 96, Paris-Sorbonne-C.N.R.S.) ; - la Société des Amis de Port-Royal ; - l'Université de Versailles-Saint-Quentin (Centre E.S.R. « Etat, Société et Religion en Europe, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles ») ; - l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud.

<sup>3</sup> Hervé SAVON, « Godefroy Hermant biographe des Pères de l'Eglise » ; Jean-Marc DELABRE, « Robert Arnauld d'Andilly et *L'Histoire des Juifs* » ; Jean MESNARD, « Port-Royal et Saint-Louis » ; Jean LESAULNIER, « Aux sources de l'historiographie port-royaliste : tradition orale et récits symboliques » ; Gérard FERREYROLLES, « Pascal et l'histoire » ; Jean-Louis QUANTIN, « La vérité rendue sensible : Port-Royal entre l'histoire et le miracle, de l'*Augustinus* à la *Perpétuité* » ; Bernard CHEDOZEAU, « Port-Royal et l'histoire universelle ».

<sup>4</sup> Nicolas PIQUE, « Arnauld, Rome et la tradition : l'enjeu historique de la distinction du fait et du droit » ; Christian NADEAU, « Conscience nationale et raison d'Etat. Le *Mars Gallicus* de Jansénius et la critique de Léonard de Marandé » ; Ghislain WATERLOT, « Sources théologiques et implications politiques du jansénisme parlementaire au XVIII<sup>e</sup> siècle »

<sup>5</sup> Les auteurs sont respectivement Jean Lesaulnier et l'abbé Denis Donetzkoff.

<sup>6</sup> M. Bernard Chédozeau souligne naturellement que le terme lui-même n'est jamais apparu au XVII<sup>e</sup> siècle.

Hervé Savon évoque l'œuvre originale, et aussi la vie, de Godefroy Hermant, chanoine de la cathédrale de Beauvais, très lié à l'évêque Choart de Buzenval, dont il fut le théologien attitré, le soutien et le défenseur contre les attaques de son propre chapitre, favorable aux jésuites. En se faisant le biographe de cinq des Pères de l'Église – les saints Jean Chrysostome, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et Ambroise<sup>7</sup> – Hermant s'inscrit dans une tradition encore florissante au XVII<sup>e</sup> siècle, celle des *Vies de saints*, marquée au coin de la Contre-Réforme catholique qui valorise, face au protestantisme, l'exemplarité des saints comme illustration de l'importance des œuvres.

Port-Royal, à l'instigation de Saint-Cyran lui-même, s'était d'ailleurs engagé très tôt dans ce genre littéraire et l'une des caractéristiques essentielles de son esprit apparaît alors : le souci de vérité. Contre toute tentation emphatique ou légendaire, trop fréquente dans l'hagiographie ancienne et dénoncée depuis la Renaissance<sup>8</sup>, il faut s'employer à la réhabilitation de l'hagiographie par une épuration rigoureuse des scories du passé et de l'enthousiasme intempestif. Antoine Le Maistre se lança dans cette entreprise, mais le scrupule, amplifié par Barcos, de n'être pas digne d'écrire la vie d'un saint ralentit son ouvrage. Le Maistre tourna cette crainte, révélatrice d'ailleurs d'un grand pessimisme, en procédant, dans sa *Vie de S. Bernard*, à un travail de traduction principalement. Dans la même ligne de conduite, Hermant s'emploie essentiellement à faire « parler » le saint lui-même<sup>9</sup>.

Pourtant, la motivation d'Hermant, lorsqu'il entreprend la rédaction de ses monumentales *Vies* des Pères de l'Église, ne relève pas de cet esprit général, qui est, d'ailleurs, à la même époque, celui de l'ensemble de l'Église post-tridentine : il s'inscrit d'emblée dans une perspective polémique : celle de la défense et illustration de Port-Royal. Pour preuve, les premières publications du chanoine qui, au plus fort des attaques menées contre Port-Royal par le Roi et l'Église (1658-1659), utilise désormais ses connaissances en langues anciennes et l'érudition pour relever, grâce aux propos-mêmes de S. Basile et de S. Jean Chrysostome, le moral du « petit nombre des élus » persécutés. C'est la consolation de la persécution par les « faux frères ». L'approfondissement de la littérature patristique par Port-Royal, bien au-delà de S. Augustin, est un fait avéré, mais Hermant sait aussi que trop grands sont les risques d'une insistance inopportune sur les premiers thèmes de polémique : la grâce ou la fréquente communion ; la défense de Port-Royal peut aussi passer par les ouvrages de dévotion et, surtout, par l'histoire. La *Vie* des Pères de l'Église est autant une œuvre d'historien que d'approfondissement théologique et spirituel.

La réalisation du premier ouvrage, la *Vie de S. Jean Chrysostome*, tient à Port-Royal par toutes ses étapes. Le souci de vérité se manifeste par la précision dans le détail des faits, de la chronologie et la détermination des lieux. Les caractéristiques propres de l'ouvrage sont le sérieux de la recherche historique, le renouvellement des sources, sur lesquelles Hermant se livre à une critique méthodique afin de permettre au lecteur une rigoureuse appréciation de la vérité. Enfin, la richesse des textes traduits du saint lui-même correspond bien à l'esprit

<sup>7</sup> Sous le pseudonyme du « Sieur Menart », anagramme d'Hermant, *Vie de saint Jean Chrysostome Patriarche de Constantinople et Docteur de l'Eglise*, chez le libraire Charles Savreux, in-4°, 1664, plus de 900 pages ; *Vie de S. Athanase, Patriarche d'Alexandrie*, 1671 ; *Vie de S. Basile le Grand, Archevesque de Césarée en Cappadoce et celle de S. Grégoire de Nazianze, Archevesque de Constantinople*, un seul ouvrage de 1674 ; enfin, en 1678 : *Vie de S. Ambroise, Archevesque de Milan, Docteur de l'Eglise et Confesseur*.

<sup>8</sup> Cf. l'indignation de Melchior Cano : les historiens et les biographes païens (Suétone, Tacite ou Plutarque) sont plus honnêtes que les hagiographes chrétiens.

<sup>9</sup> Trois des douze livres qui composent la *Vie de S. Jean Chrysostome* sont consacrés à l'esprit du saint, à sa conduite et à ses vertus : c'est, dans ces passages surtout, que l'auteur s'efface derrière le saint, et l'hagiographe derrière le traducteur.

transmis par Antoine Le Maistre. Malgré une publication avec approbation, le livre déplut aux ennemis de Port-Royal qui en percurent toute la charge polémique ; elle était d'autant plus percutante qu'elle se parait de la force de la tradition la plus vénérable et de la plus rigoureuse exactitude historique. Il eut aussi des défenseurs, comme le président de Lamoignon ou Sébastien Le Nain de Tillemont à la collaboration de qui Hermant devait recourir pour ses autres travaux ; ils habitaient ensemble à Beauvais. Pourtant les critiques se firent très nombreuses, quasi unanimes, pour dénoncer la forme, le style « guindé », lourd, et la longueur excessive de l'ouvrage.

Les autres biographies paraissent sous « la Paix de l'Église », ou « Paix clémentine » (1668-1679) ce qui explique la modération des préfaces. Néanmoins, le projet d'Hermant demeure le même, comme le révèle ce propos concernant S. Athanase : exemple « de ce que peut un homme seul pour la défense de toute l'Église ». Les polémiques jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle usèrent du même recours à ces Pères de l'Église, tous évêques en butte à l'hostilité des « leurs », tous isolés dans la défense de la vérité au sein d'une Église corrompue par les intérêts du monde.

Jean-Marc Delabre poursuit, à travers l'analyse, plus rapide, mais précise, d'une des œuvres de Robert Arnauld d'Andilly, la quête de la conception que l'on avait de l'histoire à Port-Royal : il s'agit de la traduction de l' *Histoire des Juifs* et de *La Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe. Le choix de cette œuvre par M. Delabre se justifie par trois raisons : il s'agissait, tout d'abord, d'une source de l'histoire que l'on trouvait, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans de nombreuses bibliothèques dans les versions, latine et française, déjà disponibles, assurance pour le traducteur que l'accueil d'une nouvelle version serait favorable ; par ailleurs, Arnauld d'Andilly, décidé à en faire le chef-d'œuvre de sa vie, mit à ce travail une ardeur toute particulière, se piquant même d'une incontestable vanité d'auteur ; enfin, sa traduction, activement diffusée par ses soins, rencontra un succès que prouvent les très nombreuses rééditions<sup>10</sup> et l'absence de toute nouvelle traduction avant 1912. L'entreprise d'Arnauld d'Andilly révèle tout d'abord un aspect important de la conception de l'histoire dans le milieu de Port-Royal : dans la tradition chrétienne et même judaïque, l'histoire est conçue comme le signe de l'action de la Providence. Le mal apparaît comme châtiment de Dieu par lequel sa Toute-Puissance gouverne tout, le monde comme l'histoire. Ainsi Flavius Josèphe est, dans cet esprit, prédestiné à témoigner malgré lui de la vérité de l'Évangile et du châtiment des Juifs. L'édification demeure au cœur de la démarche de Robert Arnauld d'Andilly et la traduction de ce témoignage est à la fois historique et apologétique. Reste à juger de la valeur scientifique de cette traduction. Tandis que les *Remarques sur la traduction* du même Arnauld d'Andilly valorisait la beauté dans toute entreprise de traduction, ses amis Barcos ou Sacy l'incitaient à plus de littéralité : Arnauld d'Andilly, en fait, n'a pas échappé à la tentation « d'interpréter » sa source dans un sens esthétique et apologétique, au détriment d'une rigoureuse et scrupuleuse exactitude, signe, selon M. Delabre, de « l'ambivalence de Port-Royal dans le contexte social de son époque ».

La contribution de Jean Mesnard ouvre des perspectives très intéressantes sur *Port-Royal et Saint Louis*. Avec des remarques sur l'origine de la dévotion de Port-Royal pour Saint Louis, l'article est particulièrement riche sur l'élaboration de l'histoire dans les milieux de Port-Royal. Monastère cistercien doté par le roi et par sa famille, Port-Royal manifeste, dès sa réforme par la Mère Angélique, au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, une dévotion particulière pour Saint Louis. On en trouve la trace, non seulement dans le *Nécrologe* du monastère, mais

<sup>10</sup> Outre les éditions initiales des *Antiquités judaïques* en 1667 et de *La guerre des Juifs* en 1668, on compte au moins six éditions, à Paris ou à Amsterdam, avant 1700.

surtout dans la correspondance de la célèbre abbesse avec Marie de Gonzague, duchesse de Nevers, et reine de Pologne sous le nom de Louise ; est significative aussi l'entreprise, quatre fois répétée, de la rédaction d'une *Vie de Saint Louis* : une seule parut au XVII<sup>e</sup> siècle, celle, peu connue, de Nicolas Filleau de La Chaise<sup>11</sup>. L'initiative de ces ouvrages d'hagiographie et d'histoire revient, d'abord, à la reine de Pologne : par l'intermédiaire de la Mère Angélique, elle en chargea, vers 1652, Antoine Le Maistre. Dans le second cas, en 1673, ce fut le duc de Montausier, gouverneur du Dauphin, qui s'adressa à Le Maistre de Sacy : il supposait, à juste titre, qu'il pouvait disposer du travail de son frère qui était resté confidentiel et inachevé. L'esprit de ces entreprises est clair : répondre aux exigences de l'éducation des princes par la connaissance du modèle royal par excellence, celui de Saint Louis. Jean Mesnard souligne la relative nouveauté de cette démarche : Louis XIV, lui, avait reçu de Péréfixe l'exemple d'Henri « le Grand ». Marque imprévue et subtile de Port-Royal sur la formation des princes, il faudrait ajouter qu'elle fut indélébile : c'est aussi l'exemple de Saint Louis que l'on présenta, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à Louis XV, au Grand Dauphin, puis, par les soins particuliers de Jacob-Nicolas Moreau, jansénisant, au futur Louis XVI. C'était privilégier, en politique, de façon décisive, le modèle d'une vie religieuse et morale édifiante sur le modèle de l'efficacité souveraine, le *Juste* sur le *Grand*<sup>12</sup>. Le Maistre et Sacy se mirent à l'ouvrage, comme le leur commandaient leurs augustes promoteurs, mais seules les correspondances font état d'une réalisation au moins partielle de ces *Vie de Saint Louis*. Le Maistre fut ralenti par les circonstances, et finalement paralysé par les critiques de Singlin et la crainte de « manquer à l'humilité » : Jean Mesnard rejoint ainsi les remarques d'Hervé Savon à propos des originalités de l'hagiographie port-royaliste. M. de Sacy voulait bien répondre à la demande pressante du duc de Montausier ; ce faisant, il se distraitait de son entreprise majeure, la traduction de la Bible. Aussi n'a-t-il sans doute réalisé qu'une ébauche dont on ne garde aucune trace. Il savait néanmoins pouvoir compter sur Sébastien Le Nain de Tillemont dont l'énorme travail demeura manuscrit jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle mais servit cependant à Filleau de La Chaise pour son *Histoire de Saint Louis*.

Au-delà de l'intérêt de ces remarques pour l'histoire de la dévotion à Saint Louis et l'esprit que Port-Royal en dégagea, l'article de Jean Mesnard insiste surtout sur l'intérêt de ces circonstances pour comprendre les conceptions des « Messieurs » sur l'histoire, son élaboration et ses méthodes. On retrouve alors le souci principal d'une histoire exacte, d'une histoire « vraie », fondée sur des sources nombreuses, authentiques et fiables, sur lesquelles l'auteur se livre à la critique selon des critères proprement scientifiques. On sait ainsi que Le Maistre « réussit à recueillir sur Saint Louis une quantité considérable de documents manuscrits encore inexploités » et dont certains sont perdus aujourd'hui. Sacy, de son côté, réclame de Montausier « tous les Mémoires qui peuvent contribuer à rendre cette histoire aussi véritable et aussi achevée qu'elle peut être ». Quant à Le Nain de Tillemont, s'effaçant constamment derrière ses sources (l'humilité y trouvait son compte au passage), il les accumule, y compris les rouleaux de la Chambre des Comptes, par exemple, les compare, les critique, fondant ainsi « le fait » et évitant les interprétations. La précision y gagne, le style

<sup>11</sup> *Histoire de Saint Louis*, 1688, in-4°, sans nom d'auteur, avec épître dédicatoire au Dauphin de France.

<sup>12</sup> On ne peut s'empêcher de souligner la cohérence profonde de cette distinction dans l'esprit de Port-Royal : si le *Traité de l'Education d'un Prince* de Nicole et les fameux *Discours sur la condition des Grands* de Pascal, que Jean Mesnard évoquent avec opportunité, invitaient les princes de ce monde à « se souvenir de la parfaite égalité qui est entre leurs inférieurs et eux », il devenait parfaitement logique de privilégier la sainteté de l'homme sur la grandeur du roi. C'est le sentiment de la plupart des penseurs au XVIII<sup>e</sup> siècle, dont le chancelier d'Aguesseau et les éducateurs de Louis XVI. Cf. Isabelle STOREZ, *Le chancelier Henri-François d'Aguesseau (1668-1751). Monarchiste et libéral*, Paris, Publisud, 1996, p. 556, sq.

sans doute pas. Le Nain de Tillemont ne recherchait pas la gloire littéraire. Lorsque Filleau de La Chaise prend la relève, avec les notes préparatoires de Tillemont, il hérite de son sens de l'histoire fait de « vérité et de fidélité ». Sa méthode diffère de celle de Le Nain de Tillemont en ce qu'il procède à une narration « continue et liée », tandis que son prédécesseur juxtaposait des « faits ». Le récit de La Chaise s'orne des explications des événements ; l'auteur s'attache à animer les personnages et les scènes. L'historien se double alors d'un psychologue et ce dernier d'un moraliste. Jean Mesnard, évoquant les éloges décernés par Madame de Sévigné à cet ouvrage, souligne le contraste avec l'accueil mitigé fait à la publication : la cause en fut sans doute les suspicions des adversaires de Port-Royal : l'ouvrage ouvrit une querelle sur « la fréquence des communions » de Saint Louis ; mais les critiques, nombreuses, portèrent aussi sur le style, même de la part des amis. Avec le recul du temps, l'ouvrage semble à Jean Mesnard manquer de grandes perspectives, se perdre dans les détails, et surtout, ne pas coïncider ni avec les aspirations à la brièveté ni avec le faible intérêt du public pour le Moyen Âge.

« En définitive », conclut Jean Mesnard, « Port-Royal ne devait réussir en histoire qu'en racontant sa propre histoire ». Un jugement qui suscite étonnement et interrogation, mais qui introduit parfaitement au propos de Jean Lesaulnier sur *les sources de l'historiographie port-royaliste*. L'auteur analyse la façon dont Port-Royal a élaboré les sources essentielles de sa propre histoire. Travail de « mise en mémoire » parfaitement conscient de la part, principalement, d'Antoine Le Maistre et de la mère Angélique de Saint-Jean, au début des années 1650. Trois documents se détachent : la *Relation* de la mère Angélique Arnauld (1655) sur la réforme de son monastère ; la « Relation de plusieurs entretiens de la Mère Angélique avec M. Le Maistre, son neveu, qui les écrivait sur-le-champ dans le dessein de s'en servir un jour pour son histoire » ; enfin la « Relation ou Histoire suivie de la vie de la Mère Marie-Angélique Arnauld » par Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly<sup>13</sup>. À partir de l'exemple de la célèbre « Journée des guichets », Jean Lesaulnier entreprend, dans un premier temps, l'analyse des sources de l'histoire de Port-Royal. La démarche était fondée principalement sur le recours aux témoignages : celui de la Mère Angélique qui est le centre de l'action reste, malgré les instances de son entourage, allusif, incomplet ; celui de ses compagnes, présentes ce fameux jour de septembre 1609, constitue une véritable « tradition orale ». Mère Angélique de Saint-Jean s'enquière, enquête, et prétend fonder ce monument de l'histoire de Port-Royal sur la rigueur et la clarté, mais, sous sa plume, « la dramatisation est évidente » et l'événement devient un symbole.

Ensuite, Jean Lesaulnier étudie les obituaires ou nécrologes de l'abbaye, registres des défunts pour lesquels les moniales devaient prier. Les originaux sont perdus, mais les documents imprimés de 1723 et 1735, les *Mémoires* d'Utrecht démontrent le passage d'une simple liste des noms et qualités des fondateurs, bienfaiteurs ou abbesses, à des notices présentant quelques allusions biographiques sur les moniales, parents, proches, ou confesseurs et serviteurs de l'abbaye, puis, enfin, à une véritable collection de « vies » de nombreux personnages, religieuses, solitaires ou proches. L'intérêt historique est alors indéniable et la préoccupation de transmettre ainsi la mémoire de Port-Royal est primordiale, même si ce genre littéraire n'échappe ni à la tentation hagiographique ni à une interprétation apologétique qui utilise le nécrologe pour « faire connaître la toute-puissance et la grandeur de Dieu, l'infirmité et la bassesse de l'homme »<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Tous ces documents ont été publiés, au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*...

<sup>14</sup> *Préface* du *Nécrologe* imprimé en 1723.

Enfin, Jean Lesaulnier évoque le goût particulier pour la plume et les Lettres tant de la famille Arnauld que de la plupart des satellites du monastère. Il ajoute ainsi aux sources de l'historiographie port-royaliste les collections de correspondances (certaines soigneusement recopiées, telles les lettres de Saint-Cyran, par les religieuses), et les très nombreuses relations<sup>15</sup>. Il conclut à deux caractères essentiels de ces sources : leur ancienneté et le souci qu'elles révèlent d'une conformité avec les faits garantie par les témoins oculaires. Il y a là une incontestable préoccupation historique, même si Mère Angélique de Saint-Jean ne s'interdit pas de détruire certains documents : la correspondance de la Mère Le Tardif, par exemple, lui parut porter de l'ombre à la Mère Angélique. Le souci dominant reste d'écrire, selon l'expression de la célèbre abbesse, « le livre de la Providence de Dieu », c'est-à-dire de faire de l'histoire de Port-Royal le signe de la dilection de Dieu et de la reconnaissance des religieuses envers le Tout-Puissant.

La communication de Gérard Ferreyrolles, consacrée à *Pascal et l'histoire*, survole brillamment, dans l'ensemble de l'œuvre de Pascal, « la triple matière des événements de l'histoire, de la science de l'histoire et du sens de l'histoire ». Pascal se penche sur l'histoire-événement dans les domaines de l'histoire des sciences, de l'histoire religieuse et de l'histoire profane. En science, il appuie toute sa démarche scientifique sur le passé car l'« audace d'une invention procède d'une tradition assimilée et, donc, d'abord, d'une histoire reparcourue ». Dans le domaine religieux, l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* ou la *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* correspondent à un véritable travail d'historien, pour une histoire qui, au service de la spiritualité, est essentiellement christocentrique et « traditionaliste » : l'histoire de l'Église est « histoire de la vérité ». Les *Pensées*, enfin, révèlent une attention à l'histoire profane, ancienne ou récente, mais l'ensemble des *Pensées* à caractère historique doit s'interpréter en fonction de la finalité apologétique de l'œuvre. L'histoire est mise à contribution pour démontrer : 1° la « misère de l'homme sans Dieu » ; 2° la « félicité de l'homme avec Dieu ». Histoire d'une nature déchue qui conduit l'auteur au pessimisme et au pyrrhonisme, mais aussi de la réalisation de la Promesse. Histoire d'un Dieu caché, « plus caché encore dans son Incarnation que dans sa transcendance ». Quant à la position de Pascal dans son temps, Gérard Ferreyrolles observe son « loyalisme »<sup>16</sup>.

Distinguant les sciences « purement historiques », qui dépendent de la mémoire, et les sciences « entièrement dogmatiques », qui dépendent du raisonnement, Pascal analyse le fondement de la science historique : l'autorité du témoin. Ce critère fait sa faiblesse, parce que l'homme est faillible, mais sa force aussi parce que le témoin permet de porter à notre connaissance des faits de tous les temps et de tous les lieux. L'autorité n'exerce pas un pouvoir tyrannique, parce qu'il y a une rationalité de l'histoire : le fait historique a beau être singulier et le témoignage indépassable, la raison et le temps permettent compréhension, critique des sources et des textes. La raison intervient aussi pour fixer les critères de recevabilité du témoignage : c'est le cas pour « les histoires dont les témoins se feraient égorger » ; c'est la force des témoignages des contemporains, des témoignages consignés par écrit. Force de l'écriture, à plus forte raison de l'Écriture.

Analysant le *sens* de l'histoire chez Pascal, c'est-à-dire, sa *signification* ou *direction*, Jean Lesaulnier souligne les principes de l'histoire selon Pascal : au-delà de la contingence, il

<sup>15</sup> Celles, par exemple, de Catherine Le Maistre, de la Mère Angélique sur « la conduite que M. Zamet... a tenue à l'égard du monastère... », dès 1636-1638, les écrits de la sœur Anne-Eugénie de l'Incarnation Arnauld (vers 1650), etc.

<sup>16</sup> C'est le reflet de ce qu'ailleurs j'ai appelé le « conservatisme » de Pascal, fondé sur un positivisme radical de la loi et sur son parti-pris anti-métaphysique. Cf. « Pascal et l'égalité », dans : *Bulletin de la Société française d'Histoire des Idées et d'Histoire religieuse*, 1985, n° 2.

y a la force, il y a l'imagination, il y a la concupiscence, semences d'intelligibilité qui ne garantissent cependant pas que l'histoire soit, en fait, comprise. Émergeant seule d'une histoire presque indéchiffrable, il y a la perpétuité du peuple juif et de l'Église, qui permet à Pascal de conclure qu'il n'y a pas de hasard dans l'histoire, parce que c'est l'histoire d'une Révélation. « Acteurs d'une théodramaturgie », les hommes ont le pouvoir d'être cause, mais c'est Dieu qui est et reste « Cause première » et efficiente de tout, imprimant à l'histoire une direction que les hommes ignorent. La foi elle-même maintient une partie du mystère, parce qu'elle n'illumine que le « principe surplombant l'histoire », « son antagonisme moteur » (combat de la violence et de la vérité) et sa finalité : la Jérusalem céleste. Savoir reconnaître « l'histoire de la vérité », c'est, du même coup, atteindre la vérité de l'histoire.

Jean-Louis Quantin étudie l'attitude partagée de Port-Royal à l'égard du miracle et de sa signification dans l'histoire. En général, on assiste au XVII<sup>e</sup> siècle à une « historicisation » de la religion, corrélativement à un certain dépérissement de la conviction d'une action continue de l'Esprit-Saint dans l'Église. Pour Jansénius, la mémoire, et non pas la raison, est la faculté propre à la théologie et ses défenseurs excluent, pour l'*Augustinus*, tout jugement dogmatique, acceptant, au mieux, une appréciation historico-critique. En fait, l'image du pape Innocent X recourant à son crucifix comme à son conseil montre le refus de Rome de suivre cette voie de l'histoire, tandis que Port-Royal rejette comme absurde une telle attitude. Pour ces papes qui veulent « faire les prophètes », Arnauld nourrit un mépris vertical ; la querelle se cristallise autour du thème si important de l'infailibilité pontificale : « Dieu », ironise Pascal, « ne fait pas habituellement de tels miracles ». Logiquement, Port-Royal mettait toute sa force dans les faits et les livres, rejetant, au nom de la Tradition de l'Église, les « nouveautés » des temps présents. Ainsi Angélique Arnauld commandait à Antoine Le Maistre de répondre à la condamnation contenue dans la bulle *Cum occasione* (1653) par la traduction en français des approbations que les papes avaient données à la doctrine augustinienne de la grâce : c'était le « meilleur moyen de désabuser le monde ». Il était inutile, dans ces conflits, d'espérer des miracles.

En fait, il ne fallait pas demander de miracles : Saint-Cyran, valorisant la charité intérieure, enseigne de se défier des miracles, des grâces sensibles, nécessaires seulement aux premiers temps de l'Église pour convertir les infidèles. Les fidèles n'en ont pas besoin ; ils doivent répudier la recherche des prodiges. Ces principes inspirent les premières productions de l'historiographie port-royaliste, la *Vie de S. Bernard* d'Antoine Le Maistre, par exemple, ou bien la *Vie de S. Augustin* d'Antoine Godeau, évêque de Vence<sup>17</sup>.

Mars 1656 marque pourtant un tournant. L'occasion en fut le miracle de Marguerite Périer : les relations de miracles se multiplièrent, y compris d'un miracle de 1628. Le miracle de la Sainte Épine fut présenté, sans ambiguïté, comme le signe de l'approbation de Dieu à Port-Royal : « Le miracle, dès lors, fut-il en passe de remplacer l'histoire comme preuve de la doctrine ? »<sup>18</sup> L'idée que le miracle constituait le critère pour trancher les différends doctrinaux qui s'élevaient dans l'Église affleurait. Mais Port-Royal, aiguillonné par les critiques du Père Annat, hésita, tenta de limiter le débat aux religieuses, et finalement en revint, par la plume d'Antoine Arnauld, à l'histoire : très habilement, le traité *De l'autorité des Miracles* cherchait à fonder l'interprétation port-royaliste du miracle sur l'enseignement patristique ; aux exemples, on opposa la critique des sources. Ce faisant, on retrouva dans les

<sup>17</sup> On ne peut s'empêcher de constater néanmoins que les religieuses de Port-Royal attendaient de Dieu et des saints des grâces de toutes sortes ; l'abbaye collectionnait les reliques et l'on en préleva, dès sa mort, sur le corps de Saint-Cyran. Cf. Françoise HILDESHEIMER, *Le Jansénisme*, Paris, Publisud, 1991, p. 91.

<sup>18</sup> Le jansénisme de Saint-Médard et des Convulsionnaires, au XVIII<sup>e</sup> siècle, répond sans hésitation par l'affirmative.



sources l'idée que l'âge des charismes était dépassé. Pascal entra en lice pour lier le miracle aux circonstances : « quand on n'écoute plus la tradition, quand on ne propose plus que le Pape... : alors les hommes ne parlant plus de la vérité, la vérité doit parler elle-même aux hommes ». L'historiographie port-royaliste (les ouvrages d'Hermant en sont l'un des principaux exemples) évoluait ainsi « au rythme du monastère » et, dans sa hâte à défendre sa cause, Le Maistre avança un exemple de saint Athanase en lutte contre les Ariens, mais le cas qu'il choisit était faux : Port-Royal s'avoua tacitement vaincu. Controverse longue, difficile et finalement impuissante à convaincre l'adversaire, le débat tourna court. Les miracles furent invoqués au plus fort de la persécution (les années 1660-1665), mais finalement de façon éphémère. L'aptitude de Port-Royal à résister à l'épreuve de la persécution apparut, bien plus que les prodiges, une attestation de la vérité de sa doctrine et l'histoire fourbissait les armes de cette persévérance : « les merveilles de la grâce s'éprouvent à Port-Royal à la seule pierre de touche que l'on y connaisse : celle des premiers siècles ».

Sous le titre *Port-Royal et l'histoire universelle*, Bernard Chédozeau étudie la place de Port-Royal dans les différents courants historiographiques qui se heurtent au XVII<sup>e</sup> siècle. On distingue en effet, face à face, d'une part, une histoire universelle d'inspiration catholique et tridentine, d'autre part, une histoire profane, qui se déroule hors du champ de l'Église et qui se définit peu à peu par opposition à la première. Tandis que les jésuites tentent une conciliation entre la seconde et la première, Port-Royal et les augustiniens occupent une place à part. L'histoire augustiniennne est le récit de l'opposition entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre, la « découverte consternée du jeu du mal en l'homme et dans le monde », sauvés seulement par la grâce et la Rédemption. Histoire providentialiste, par excellence, elle place au centre du déroulement des siècles le Christ et le salut qu'Il apporte, et son Église. Bossuet participe à cette vision. Le risque est l'émergence d'un incontestable, mais inconscient déterminisme. « Dieu des Juifs, tu l'emportes ! », s'écrit Athalie, car : « Toi seul as tout conduit. » La conception de l'histoire posait ainsi, harcelante, la question cruciale de la liberté. Dans ces conditions, le providentialisme exclut l'histoire comme lieu d'exercice de la liberté de l'homme et l'histoire augustiniennne ne reconnaît l'existence des peuples, nations et États, que dans la mesure où ils prennent leur sens dans l'Église. C'est là la condamnation de l'histoire profane, l'exclusion des non-prédestinés du champ historique, par exemple de l'histoire des Égyptiens ou des Chaldéens dont les longues chronologies, toutes opposées à celle de la Bible, ne sont que fiction. Le conflit s'ouvre ainsi non seulement contre l'histoire profane, « laïque » parfois, parce qu'elle naît dans un climat polémique, mais aussi contre les histoires de France des jésuites moliniens.

Bossuet, dans le *Discours sur l'histoire universelle* (1681), manifeste son hostilité à une science chronologique et sa méfiance pour l'histoire profane. La Bible est « historique », parce que Moïse est « le plus ancien des historiens, le plus sublime des philosophes ». Proclamant le primat absolu de l'histoire sacrée, il y trouve vérité et certitude, fondée sur la Révélation, tandis que l'histoire profane est pleine de confusion. La perspective apologétique domine l'histoire, dans un triomphalisme talentueux.

En durcissant l'analyse, les continuateurs du providentialisme de Bossuet, tels César de Rochefort (1685), Henri Lelevel (1690), Le Lorrain de Vallemont (1696) ou encore François Macé et Jean Mallemans de Messanges (1704) tombent dans une interprétation téléologique, souvent raide, de plus en plus sur la défensive, dans laquelle, d'ailleurs, l'histoire religieuse prend une tonalité essentiellement morale ; au terme de cette pensée, « l'histoire de la Religion est une lecture en comparaison de laquelle toutes les autres ne sont que des curiosités dangereuses ». Sébastien Le Nain de Tillemont, avec *l'Histoire des Empereurs et les Mémoires ecclésiastiques* (1683), a le mérite de poser clairement les termes du conflit mais il n'admet l'histoire profane que dans la mesure où elle est une

« propédeutique » de l'histoire religieuse : il faut, dit-il, « étudier la profane pour mieux savoir celle de l'Église ». On a dans cette œuvre, dit Bernard Chédozeau, « l'écho d'un Port-Royal tardif ». Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, enfin, le divorce est consommé entre les deux histoires. Dom Calmet tente un compromis tout en nuance : il est à la fois persuadé qu'il est impossible de concilier les histoires sacrée et profane, du point de vue de la chronologie, mais il comprend qu'il serait déraisonnable de se passer complètement de l'histoire profane.

En 1714, le gallican Louis Ellies du Pin, en publiant *L'Histoire profane depuis son commencement jusqu'à présent*, reconnaît la légitimité de l'histoire profane. Il pose comme postulat la séparation des deux univers du sacré et du profane. Ce lointain héritier de Port-Royal assigne à l'histoire profane deux buts, l'utilité et l'agrément : elle nourrit la réflexion du lecteur dans le domaine moral. L'histoire, dit-il « est un des principaux fondements sur lesquels est appuyée la véritable religion », mais, sous l'écorce traditionnelle de cette remarque, du Pin, adepte de la théorie du droit naturel et cartésien convaincu, relègue l'histoire religieuse au second plan. C'est le début de la laïcisation et, à défaut de façonner un grand chrétien, l'histoire profane, du moins, fera un « honnête homme ».

Sous le titre de *Arnauld, Rome et la Tradition*, Nicolas Piqué examine l'enjeu historique de la distinction du droit et du fait. L'idée force réside dans l'affirmation que la polémique sur le fait et le droit participe, chez Arnauld, d'une rupture entre la réalité du Monde et le règne de Dieu, c'est-à-dire d'une forme de laïcisation de la réflexion. Dans sa volonté d'opposer la distinction du droit et du fait à l'infailibilité prétendue des papes, Arnauld introduit, dans sa théorie de la connaissance, une tripartition entre la raison, la « foi divine » et la « foi humaine »<sup>19</sup> ; la foi divine, qui règle les croyances, a plus de force que la raison parce qu'elle est fondée sur le témoignage de Dieu, tandis que la foi humaine, qui s'applique aux faits, n'aurait cette force que si elle provenait d'une autorité infailible : cette conception permet à Arnauld le rattachement épistémologique de la foi humaine au domaine de la raison, même dans les faits touchant à la théologie. Dans le même souci de mettre le fait à l'abri d'une prétendue infailibilité des papes, Arnauld s'appuie sur la notion de Tradition dans l'Église. Suspecté d'une « dérive scripturaire » valorisant l'Écriture aux dépens du Magistère, il fut conduit, pour contrer l'accusation de « calvinisme rebouilli », à reformuler la Tradition. Tandis que les textes de 1643-1644 insistaient sur le caractère immuable de la Tradition, les ouvrages des années 1660, d'une part, distinguent les dogmes de la foi qui sont la Révélation, invariable et perpétuelle, et les faits contribuant à la notoriété de la foi, transmis par les Pères, les conciles et les Papes ; d'autre part, ils introduisent un type de faits nouveaux : en ce qu'ils participent à la notoriété de la foi, ces faits relèvent de la foi, mais, parce que ce sont des faits, ils dépendent aussi de la raison et peuvent être soumis à une interprétation historico-critique. Contre les protestants, Arnauld pourra ainsi se servir de l'histoire pour sauver la Tradition, après l'avoir paradoxalement circonscrite et réduite en l'épurant de la partie factuelle. Ainsi la critique du pouvoir papal n'apparaît pas contradictoire avec la participation d'Arnauld à la Contre-Réforme. En fait, la théorie de la connaissance développée aussi dans la *Logique de Port-Royal* vient conforter cette démarche : elle permet d'appliquer la méthode critique d'évaluation de la crédibilité d'un témoignage, non seulement à l'histoire profane, mais au domaine religieux. Ces germes de laïcisation de la pensée s'associent chez Arnauld au souci apologétique.

La subtilité de la pensée d'Antoine Arnauld apparaît à l'évidence tout au long de l'analyse de Nicolas Piqué, mais on ne peut s'empêcher de trouver que le rattachement, élégamment acrobatique, au thème de l'éveil d'une conscience nationale chez les « Port-

---

<sup>19</sup> Pascal ne faisait qu'opposer la foi et la raison.

royalistes » du XVII<sup>e</sup> siècle relève, malgré l'intelligence du propos, davantage de l'intuition, au demeurant exacte, que de la démonstration.

Le *Mars Gallicus* (1634) de Jansénius est, au XVII<sup>e</sup> siècle un « jansénisme politique » fort différent du courant richéro-gallican du XVIII<sup>e</sup> siècle, car il est, selon Christian Nadeau, une réflexion sur le sens spirituel de l'union politique dont l'originalité ressort de sa comparaison avec l'œuvre de l'antijanséniste Léonard de Marandé. Plus proche encore d'un « thomisme politique » que de l'« augustinisme » qui subordonnait le Temporel au Spirituel, la pensée de Jansénius tient essentiellement dans le refus d'admettre à l'Etat une fin propre et dans l'affirmation que la foi seule fait l'union du corps social qui se confond avec le corps mystique de l'Eglise. Pourtant, alors que la politique, selon Jansénius, n'est pas, comme chez Pascal, le respect des limites propres à l'ordre de la concupiscence, il réprouve l'idée, que l'on voudrait déduire du pouvoir thaumaturgique des rois, d'une association de nature entre la puissance divine et la puissance d'« établissement ». La découverte de la pensée de Léonard de Marandé permet de juger de la profonde empreinte des doctrines de la souveraineté au XVII<sup>e</sup> siècle : adepte de la raison d'Etat, Marandé veut démontrer que le jansénisme est dangereux autant comme hérésie que comme « secte d'Etat ». Sa préoccupation est aussi l'unité du corps social et sa position n'est pas plus laïque que celle de Jansénius. La religion est principe d'unité nationale, mais associée aux mécanismes de l'Etat. On juge ainsi de l'ouverture, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, d'un dossier « politique » contre la jansénisme, bien avant ce que l'historiographie (à tort ?) a appelé le « jansénisme politique ».

L'ensemble de l'ouvrage, d'un niveau intellectuel excellent (jusqu'à une certaine forme de difficulté comme tout ce qui touche au jansénisme), mérite d'être lu et relu, même si les travaux des différents contributeurs ont depuis creusé toujours plus profondément les sillons ouverts en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle.